

EL TAQUI ONKOY: “DEL SILENCIO AL CANTO MESIÁNICO”

RENZO MONTANI VALDIVIA
TATIANA PÁEZ SANGUINETI

“Todo está dicho en la hierofanía más elemental: la manifestación de lo sagrado en una piedra o en un árbol no es menos misteriosa ni menos digna que esa misma manifestación en un dios. El proceso de sacralización de la realidad es el mismo: solo difiere la forma tomada por este proceso en la consciencia del hombre”

Mircea Eliade

Introducción

Desde sus orígenes, el psicoanálisis ha aportado a la tarea de comprensión de la cultura, Freud usó numerosas veces la teoría psicoanalítica para explicar el origen y la función de las instituciones sociales, así como para comprender los mecanismos como se construyen los mitos y los símbolos culturales¹. Más aún, Freud se valió de un mito griego, el expresado en la tragedia Edipo Rey de Sófocles, para graficar la situación triangular y estructurante del psiquismo en el marco de su teoría del desarrollo psicosexual. Su primer modelo de la mente, fundado en la dinámica de las fuerzas conscientes e inconscientes, proporcionaba novedosas e importantes claves para interpretar los fenómenos sociales y culturales de nuestro tiempo². Su segundo modelo de la mente va más allá, postula una división estructural del psiquismo e incluye una dinámica inexorable - al interior del sujeto- entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte. Lo interesante es que en psicoanálisis los modelos no son cancelables, es decir que el segundo modelo freudiano de la mente no es una superación del anterior, sino que abre posibilidades conceptuales alternativas para explicar los fenómenos individuales y sociales. En particular, el segundo esquema de la mente esbozado por Freud, es útil para la comprensión de las tendencias tanáticas que llevan a los individuos y

¹ Véase “Totem y Tabú” (1913), “Psicología de las masas y análisis del yo”(1922), o “El malestar en la cultura” (1930).

² Basta señalar las enriquecedoras conexiones entre la histeria y la cultura represiva, las religiones y las neurosis obsesivas, la función de la prohibición del incesto como dique frente al deseo inconsciente, etc.

sociedades a la compulsión a la repetición, la psicología de las masas, los fenómenos regresivos, y los procesos de construcción del orden social a nivel de las estructuras mentales en los sujetos.

Si bien para Freud toda psicología individual era al mismo tiempo psicología social, nunca pretendió dar las claves de una nueva y completa comprensión del "mundo". El aporte del psicoanálisis a la cultura, por más que pudiera ser útil, no es omni-explicativo, ni se exime de los sesgos y limitaciones de toda práctica hermenéutica.

Consideramos que los desarrollos post-freudianos en psicoanálisis, en particular de dos corrientes, la llamada teoría de las relaciones objetales y los aportes de la corriente fundada por Lacan, han re-dimensionado las contribuciones potenciales del psicoanálisis a la comprensión histórica y antropológica. La participación de la teoría lacaniana en la semiótica contemporánea y en las ciencias sociales ha tenido singular éxito en el mundo académico, sin embargo las teorizaciones de Melanie Klein -y de los llamados post-kleinianos³- han sido poco utilizadas y son casi desconocidas en las ciencias sociales. La ventaja de dichas teorías es que formulan modelos explicativos que intentan dar cuenta de los momentos más arcaicos y primitivos del psiquismo humano, los primeros meses de vida mental del bebé y la relación con sus "objetos". Se trata entonces de una teorización hipotética de una etapa que es vivida por el sujeto como la más confusa, caótica y angustiante de su historia primera, y que dejará instalado un modo de funcionamiento mental que podrá re-activarse en distintos momentos de la vida. Es en este sentido que consideramos que el modelo de las relaciones objetales, puede ser útil para comprender fenómenos histórico-culturales caracterizados esencialmente por el caos, la confusión y la amenaza brutal a la existencia misma. Tal es el caso de los momentos iniciales de la conquista española en el Perú, tiempo de despojo e imposición bestial de la racionalidad e ideología hispana, aniquilación del mundo pre-colombino, confusión masiva de los órdenes que organizan las estructuras mentales de los sujetos, momento de resistencia, y también -que duda cabe, mirado desde ahora - origen de un mestizaje radicalmente asimétrico que nos origina como nación. Tal como lo enuncia Hernández:

"¿Cómo entender las estructuras mentales que estaban en la base del pensamiento andino? ¿Cómo acceder a una mínima comprensión de un siglo tan complicado como el XVI? ¿De qué modo comprender los efectos de la conquista: la contienda ideológica entre el mundo andino y el mundo hispano, los mecanismos de poder involucrados en la dominación de la población aborigen, los procesos de mestizaje y sincretismo cultural? ¿Cómo establecer las relaciones entre los fenómenos psicológicos y culturales y los acontecimientos estrictamente sociales, económicos, políticos y militares que los circundaban? (Hernández 1993:19)

Como se desprende, la apuesta del presente trabajo puede ser ambiciosa; buscamos ensayar algunas hipótesis explicativas del Taqui Onqoy usando modelos del funcionamiento de la mente propios de la teoría psicoanalítica de los grupos e individuos. Las preguntas que nos guían son: ¿Cómo comprender algunos aspectos relevantes del fenómeno, descrito como tal, en su especificidad? ¿Por qué se producen? ¿Cuáles pueden ser algunos de los determinantes psicosociales

³Nos referimos a autores como Wilfred Bion, Donald Meltzer, entre otros.

del movimiento? ¿Por qué *la enfermedad* se expresa específicamente de la manera en que lo hace, en particular a nivel del cuerpo?

Un retorno a la historia

El Movimiento Milenarista denominado Taki Onqoy nace al parecer en la región de Huamanga, aproximadamente tres décadas después de iniciado el proceso de Conquista. Si bien fue un movimiento relativamente articulado, según lo que refieren las informaciones de servicios de la época⁴, no existen referentes concretos que nos puedan hacer considerar la presencia de un personaje relevante a quien se adjudicara el liderazgo absoluto -Juan Chocne, Santa María y María Magdalena son poco mencionadas en los informes de servicios-, lo que nos hace pensar que la expansión de la ideología y del ritual se dio gracias al testimonio oral, tradición inherente a la cultura andina.

No es extraño que si bien el mensaje difundido por los predicadores del Taki Onqoy parecía destinado a atacar el dominio político español, el dominio religioso impuesto por la Iglesia Católica, sus ritos, su ideología, y las nuevas tradiciones importadas por los conquistadores, este mensaje de lucha se estableciera sobre el elemento religioso. Tal como señala De la Torre Lopez, A. (2004), la cosmovisión andina estaba habituada a que estos distintos órdenes estuvieran inevitablemente imbricados: los principios ordenadores que regían el cosmos y sostenían su mitología, se encontraban reflejados también en la distribución del orden político, geográfico, económico y administrativo. Así, la lucha que los takiongos proponían no era sólo entre la Iglesia y los dioses andinos, sino que competía a las múltiples esferas en las que se ejercía la dominación española:

“...y el fundamento della fue aver creído los yndios en general que todas las guacas del reino, quantas avian quemado los cristianos e destruido, avían resucitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos, a todos los cuales estaban enojados con los yndios porque se avían buuelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino todo salud y aumento de bienes, que renegasen del cristianismo que avían rescevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla creyendo que Dios hera poderoso para haber fecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las guacas avían sydo poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cosas que en ella se criavan...” (Millones 2007: 203-204)

⁴ Las que dan cuenta de una ideología y un discurso comunes entre los pobladores de las distintas etnias que formaron parte del movimiento.

De tal forma, el mensaje del Taki Onqoy proclamaba un cambio radical del estado de cosas establecido tras la conquista. Su doctrina parecía insertarse en una particular comprensión del fenómeno vivido, que el natural esgrimió como un intento de representación que se desprendería de su tradicional cosmovisión, y que estaría vinculado a su noción de tiempo. Tal como señala Millones citado por De la Torre López, A. (2004) la concepción andina de la historia se organiza en torno a diversas pachas-humanidades. El mundo andino fue creado por un dios que abandona su obra, la cual será ordenada por otra figura divina; pero el orden establecido, tal como los organismos biológicos, irá envejeciendo. Este declive sumergirá al mundo en un caos, en el que el orden original quedará invertido para dar paso al surgimiento de un nuevo héroe que reordenará el mundo haciendo surgir otra *humanidad*.

La conquista habría sido interpretada entonces como un destino inevitable dentro del discurrir cíclico del cosmos, en tanto este discurrir a través de la historia implica el tránsito por un período de caos. El caos, equiparado con el período de conquista, había llegado a su término también como parte natural del ciclo de la historia, para dar paso a una nueva pacha originada en el Taki Onqoy.

Ahora bien, ¿cómo explicar el hecho de que la comunidad andina esperara casi treinta años para producir un intento reivindicatorio? Consideramos que, para poder acercarnos a comprender este hecho, tendremos que introducir la noción de trauma.

Proveniente del griego, el significado etimológico de trauma alude a una herida. En psiquiatría está referido a una incisión, una ruptura en el funcionamiento mental. Los desarrollos psicoanalíticos más actuales diferencian tres elementos que interactúan para producir el campo de lo traumático: la situación disruptiva (referida a lo fáctico desestabilizante, proveniente del mundo externo o del cuerpo), la vivencia (referida a lo intrasubjetivo) y la experiencia (aludiendo al encuentro entre las dos anteriores). Estas distinciones pretenden dar cuenta de “lo traumatogénico” como un fenómeno complejo, en el que ha colapsado –como producto del impacto de una situación disruptiva- la normal articulación entre los afectos y sus representaciones, trayendo como consecuencia una alteración grave entre lo psíquico, lo social, lo temporal y lo espacial:

“En este caso lo que se produce es la alteración, para un individuo determinado, de la función psíquica reguladora, tanto de la relación mundo externo-mundo interno como de las capacidades elaboradoras del psiquismo”. (Benyakar y Lezica 2006: 66)

Quizá sea posible hablar entonces de la conquista como una situación disruptiva masivamente desestabilizante, que no sólo actuó a través de un evento extremo –el período de conquista-, sino también a través de la distorsión sistemática del entorno. La vivencia del hombre andino, lo específicamente dado por su particular modo de interrelación con lo externo, parece haber sido la consternación, la inmovilidad, el silencio. Su condición única sería el desamparo: abandono de su gobernante protector y ordenador, ruptura del mañay, muerte de los dioses. Su universo había sido destruido.

Podríamos pensar que el indio era un sujeto adecuado a la conquista, al cambio, a la arbitrariedad de quien ejercía el dominio. Finalmente, un sujeto que no había sido ajeno al sufrimiento. Ciertamente. Pero el cambio, el dolor, incluso la desgracia, son sucesos que, de una

forma u otra, están contemplados dentro de las posibilidades del estado de cosas, son sufrimientos que no interfieren con la capacidad restitutiva de la organización psíquica. Esta sería, justamente, la función que habría fracasado con la llegada de los españoles, y es aquello que fracasa con el advenimiento de una experiencia traumática. Mientras que un sufrimiento es una vivencia que puede ser significada, esto es, que puede ser encadenada dentro de la lógica de un discurso, y por ende, *historizada*, el trauma escapa a la posibilidad de tener un sentido dentro de la trama, de la historia del sujeto. Es, en esta perspectiva, un evento a-histórico, que está imposibilitado de formar parte del recuerdo y que, por lo tanto, será siempre actual.

Consideramos que el Taki Onqoy fue un intento por reconstituir el hilo de la historia andina. La pretensión trunca de incorporar el caos, la desolación, la ruptura, la desorganización, el vacío, la muerte, dentro de la trama de lo simbolizable. Pero dado que es inviable nombrar -por su naturaleza traumática-, se recurre al canto, a la danza, a la enfermedad, a la escenificación de la locura.

Entiéndase, el Taki Onqoy estaba imposibilitado, desde su concepción, a ingresar en la lógica del discurso racional, propio de los procesos secundarios del pensamiento. Los niveles de ruptura de la continuidad vivencial sólo podían empezar a ser restaurados recurriendo a lo primordial, en tanto defensa del psiquismo y en tanto modo de funcionamiento. Lo primordial en tanto defensa aludiría a la ilusión de restitución onnipotente de un estado de cosas ideal, frente a la amenaza de desintegración y de muerte; esto es, la realidad es negada y en su lugar se coloca la ilusión de control absoluto de la misma a través de fantasías de carácter mítico-omnipotente. Lo primordial en tanto modo de funcionamiento, refiere a la activación de mecanismos de funcionamiento primario, caracterizados por seguir la lógica del inconciente, donde prima el principio de placer, en contraposición al principio de realidad, y los mecanismos de desplazamiento y condensación. Es por ello que el Taki Onqoy sólo es comprensible bajo la óptica del modelo freudiano del sueño, donde un elemento puede encadenarse, reemplazar y/o representar -en significación y en intensidad-, a muchos otros elementos silenciosamente asociados a aquel. Es por ello que encontramos, tanto en su ritual como en su ideología, múltiples pistas que parecen aludir a elementos sincréticos, fusionados, desligados, y vueltos a ligar: huacas-mujeres pretendiendo ser adoradas como santas⁵, la resurrección de las huacas como una alusión a la resurrección de Cristo y su posterior ‘elevación’ al Reino de los Cielos, así como la conexión directa entre Cristo como encarnación de Dios -en la concepción cristiana-, con la encarnación de las huacas en elegidos; así mismo, la danza como elemento ‘purificador’ al haber ingresado el cuerpo de Cristo al cuerpo del creyente a través de la comunión, etc.

Consideramos que así como el proceso del sueño es un intento de elaboración del psiquismo (un intento por hacer ingresar los contenidos inconcientes a la lógica del proceso secundario, la lógica del discurso, de la historia y de la palabra), el Movimiento Taki Onqoy fue también un intento de simbolizar aquello que era experimentado como un agujero, un *hueco* en el discurrir de la historia.

⁵ “Este testigo vido a ciertas yndias del repartimiento de Juan de Mañueco, vezino desta ciudad, venir a pedir misericordia al dicho visitador, que se nombraban Santa María y Santa Maria Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se avían puesto para que las reverenciasen por santas...” (Millones 2007: 114-115)

El cuerpo es el mensaje

Una característica muy sugerente del ritual del Taqui Onkoy, tal como lo señala Millones (2007), es que podría tratarse del único caso, dentro de la tradición andina, en que la divinidad no se expresa en un objeto (piedra, lago) animal (halcón, cóndor), o fenómeno natural (rayo), sino en el cuerpo de los hombres y en su danza. Consideramos que de las fuentes primarias con las que se cuenta, quizá la que mejor trasmite esta manifestación de lo divino es la que nos proporciona el cura presbítero Luis de Olvera⁶ en la Información de Servicios de 1577:

“...pero que agora todas avían resucitado para dalle batalla y vencelle e que las dichas guacas ya no se incorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del Ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazian hablar e de allí tomaron a temblar diziendo que tenían las guacas en el cuerpo y a mucho dellos los tumavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos cercados y allí yvan los yndios a los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo y les sacrificavan carneros, ropa, plata, maíz e otras muchas cosas, los quales predicavan grandes abominaciones contra Dios Nuestro Señor e contra nuestra religión cristiana...” (Millones 2007: 204)

El mismo Millones nos señala que las evidencias históricas, en particular las crónicas que remiten al tiempo anterior o posterior a la conquista, refieren la posesión que toma el cuerpo del creyente como exclusiva de los sacerdotes andinos. ¿Qué puede explicar esta “excepción” religiosa del ritual? ¿Por qué las guacas se expresan ahora masivamente en el cuerpo? Pensamos que no hubo una sola causa, se trata de un fenómeno sobre-determinado cuya deconstrucción puede brindarnos elementos de análisis importantes para la comprensión del movimiento mesiánico en cuestión.

Un primer aspecto a tomar en cuenta es de naturaleza adaptativa; en el momento del surgimiento del Taqui Onkoy los lugares donde habitaban los dioses estaban siendo masivamente perseguidos y destruidos. Más allá de la probable exageración del dato histórico, las distintas informaciones de servicios refieren la destrucción de más de seis mil guacas e ídolos por parte de los extirpadores de idolatrías. Tal como refiere Millones:

“Pero los taqui ongos habían nacido en la clandestinidad y sabían que su prédica sería condenada de inmediato” (Millones 2007: 45)

Es posible entonces que la expresión extática de las guacas en el cuerpo haya tenido que ver con la intención de darles un nuevo “continente” a los dioses y preservarlos de la cacería de que estaban siendo objeto. Curiosamente el cuerpo de los adeptos podía funcionar como *depósito de los dioses*, entendido como un espacio que los contenía y que servía de plataforma para que pudieran expresarse. De alguna manera al colocar a las guacas en múltiples cuerpos, los taqui ongos podrían

⁶ Considerado por algunos el “verdadero descubridor” del movimiento.

estar activando una defensa ilusoria de sus propios dioses: el cuerpo puede servir como última barrera frente a un ataque. Yendo más lejos, podemos teorizar que la batalla de los taqui ongos se producía también en el cuerpo: consideramos que no es casual que parte de la prédica de los Taqui Onqos haya implicado una exhortación de renuncia a las costumbres hispanas impuestas ligadas al cuerpo (ropa, alimentos, bebidas, etc.). Así mismo, el ritual cristiano más importante, el de la comunión, implicaba “comer y beber la sangre de Cristo”; es decir la incorporación -en el cuerpo- del Dios Español.

De esta manera, el escenario de la resistencia se daba en un espacio que en su fantasía los andinos podían aún controlar, su propia carne y huesos. En este sentido sabemos que los “atacados por la enfermedad” del Onkoy, eran incorporados dentro del movimiento como adeptos “limpiados”, “curados” de la verdadera enfermedad: la cultura hispana. En esta línea, nos preguntamos si acaso parte de la explicación de fondo de la extinción del Taqui Onkoy tuvo que ver con la representación de los andinos de las epidemias de la década de 1580; es decir, la muerte masiva de su propia etnia, producto de enfermedades -con grotescos síntomas corporales como la viruela- simbolizada como la prueba irreversible de una derrota final, en el escenario del cuerpo, de los dioses que habían renacido con el Taqui Onkoy. Vemos entonces que este desplazamiento hacia el cuerpo pudo ser un intento de restablecer un poder perdido -el poder castrado por los hispanos en las primeras décadas de la conquista- ejerciendo de esta forma una función restitutiva. Dicho de otra manera, si las guacas renacían poderosas y triunfantes en el cuerpo, escapando a la persecución castellana, lo que se restauraría no sólo es la ilusión del advenimiento de una nueva pacha sino el sentimiento de agencia de un poder amputado, potencia incontrolable e impredecible si se manifiesta en el cuerpo, revancha fálica y principio del proceso de curación del mundo enfermo.

Hay dos elementos adicionales que podrían respaldar la hipótesis anteriormente expuesta. Como señalan los testigos en la misma información de servicios de 1577, al parecer cada guaca *hablaba* a través de los andinos a los que habían poseído en el ritual, siendo adoradas y recibiendo sacrificios, es decir que los taqui ongos se habían convertido en “mensajeros - portavoces” de los dioses renacidos. Evidentemente la condición de mensajero de los dioses debe haberles conferido un naciente estatus social privilegiado en sus propias comunidades, un poder desafiante y un riesgo de muerte también⁷. Así mismo, nos preguntamos si la expresión de las guacas en el cuerpo, al parecer un poder anteriormente sólo reservado a los “sacerdotes andinos”, no implica también un descentramiento del poder religioso oficial, dicho usando categorías actuales: el poder del manejo de lo divino se *democratiza*, se vuelve popular y se distingue -de alguna manera- de la institución religiosa incaica derrotada⁸. En este sentido, el uso del cuerpo por lo divino, articula la investidura de un nuevo poder social y la diferenciación con la casta religiosa andina sometida, el cuerpo emite claramente la rebelión, el cuerpo es el mensaje.

Resumiendo entonces, para intentar responder al porqué de la manifestación de las guacas en el cuerpo de los taqui ongos hemos utilizado hasta ahora la tesis de las múltiples funciones que

⁷ No olvidemos, como señalan las fuentes, que algunos de los taqui ongos de los cuales se “apoderaba la enfermedad” morían luego de varios días de baile frenético. Súmese a esto las noticias de la persecución de la que eran objeto por las autoridades eclesiásticas hispanas.

⁸ Suma a favor de la hipótesis mencionada, el hecho de que el movimiento del Taqui Onkoy reorganizó el panteón oficial de dioses andinos excluyendo a los principales dioses incaicos derrotados (el Inti, Wirachocha) y uniéndolos a las guacas renacidas en dos confederaciones poderosas (lideradas por Pachacamac y Titicaca).

puede haber cumplido esta manifestación hierática: continente, defensiva, fálico - restitutiva, y diferenciadora.

Sin embargo, como señalábamos inicialmente, la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales nos proporciona un modelo del funcionamiento mental primitivo⁹ que puede ser útil para comprender el fenómeno. La idea central sería que la posesión divina del cuerpo de los taqui ongos puede ser entendida como una forma de regresión colectiva inconsciente que remite a un estado de funcionamiento análogo al funcionamiento primitivo de la relación corporal con la madre. En dicho estado, propio de la relación temprana madre-bebé, el pequeño representa su propio cuerpo de manera confusa con el de la madre al punto de generarse una ilusión de fusión, se revive la fantasía de control omnipotente del mundo y sus objetos. Es más, se puede decir que en dicho estado se forma una matriz psíquica desde la cual se pueden re-interpretar los sentidos del mundo y sus objetos.

El sentido de cualquier movimiento regresivo¹⁰ producido por un grupo es intentar aliviar la angustia que experimenta como unidad; frente a la percepción de una amenaza, los grupos retroceden a modos de funcionamiento primarios -caracterizados por la utilización de la escisión, la identificación proyectiva masiva, la despersonalización y la disminución de un contacto efectivo con la realidad- que otorgan mayores posibilidades de cohesión. De esta manera, podemos pensar que el nivel de angustia brutal, producido por el cataclismo de su mundo y la amenaza de aniquilamiento, puede haber sido capaz de desencadenar movimientos regresivos intensos en la población andina. Uno de los modos de funcionamiento más regresivos de los grupos y los individuos, disparados por la angustia de aniquilación externa, puede ser el regreso a la fantasía de fusión corporal y espiritual con la "Madre" primigenia, omnipotente, creadora del mundo. Las guacas pueden haber cumplido perfectamente esa función simbólica de "Madre Omnipotente". El cuerpo de los taqui ongos se fusiona, durante la posesión extática, con la divinidad generando la ilusión de ser parte de la potencia renacida. El taqui ongo poseído sabe lo que hay que hacer, lo que está sucediendo y lo que pasará. El cuerpo entonces ya no sólo es depósito, es la matriz de un nuevo vínculo que genera conocimiento y poder divino.

Bibliografía

AVILA, Francisco

2007 *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de [1598?] Montoya.

BENYAKAR, Moty y LEZICA, Álvaro

2005 *Lo traumático, clínica y paradoja. Tomo I*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

⁹ En psicoanálisis, lo "primitivo" tiene un sentido temporal, se refiere a los modos de funcionamiento primeros en el marco del desarrollo evolutivo del psiquismo, es común por tanto a todos los seres humanos.

¹⁰ Se entiende por "movimiento regresivo" una acción de retroceso, de regreso a un modo de funcionamiento anterior o de funcionamiento básico.

BION, Wilfred Ruprecht

1980 *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Paidós.

DE LA TORRE Y LÓPEZ, Arturo Enrique

2004 *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ELIADE, Mircea

1994 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.

GAY, Peter

1988 *Freud, un hombre de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Paidós.

GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos

2002 *Freud y su obra*, Madrid: Biblioteca Nueva.

HERNÁNDEZ, Max

1993 *Memorias del bien perdido, conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Gracilazo de la Vega*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

KLEIN, Melanie

1990a "Amor, culpa y reparación", *Obras completas de Melanie Klein, vol. 1*, (Barcelona) pp. 310 -345

1990b "Envidia y gratitud", *Obras completas de Melanie Klein, vol. 3*, (Barcelona), pp.181-240

1990c "Sobre el desarrollo del funcionamiento mental", *Obras completas de Melanie Klein, vol. 3*,
Barcelona: Paidós. pp. 241 - 250

LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean Bertrand

2004 *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

MILLONES, Luis

2008 *Fuentes de estudio de la colonia IV: Taqui Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros.

MINSKY, Rosalind

1985 *Psicoanálisis y cultura: estados de ánimo contemporáneos*, Valencia: Universitat de Valencia.